

大始之知：朱利安論「乾知」

李騰飛

西北大學中國思想文化研究所講師

內容摘要：對於《周易·繫辭上》中的「乾知大始」，歷來存在多種見解。相較於朱熹以及王龍溪的觀點，法國哲學家朱利安（François Jullien）依從於更加有說服力的王夫之，試圖在中國「化」的思想與西方存在論相對照的背景中重新把握「乾知」。朱利安揭示了「乾知」三個相互貫通的維度：因行而遇化的「進程之知」是對事物「默化」之「幾」的知曉，「進程之知」可進一步成熟為與「化」相契合的感受式的「親密之知」，從這種對於「化」的親熟狀態中會產生預知事物未來發展的「豫知」。比較朱利安與牟宗三關於「乾知」的見解，牟宗三相對於朱利安更加重視「乾知」整全性的「寂感」義，但他未能如朱利安那樣將「感」「十字打開」，通貫地進行理解。他們的論述不構成對立，可以相互補充。

關鍵詞：大始之知、進程之知、親密之知、豫知、寂感

壹、「大始之知」如何可能

「乾知大始，坤作成物。」《周易·繫辭上》的這句話涉及對乾坤的規定，尤其重要且意蘊豐富，歷來解人眾多，而爭論大都出在這裡與乾相關的「知」。其中，朱熹的觀點影響較大，他主張訓「知」為「主」，《朱子語類》載：「『乾知大始』，知，主之意也，如知縣、知州。乾為其初，為其萌芽。」又說：「此『知』字訓『管』字，不當解作知見之『知』。」¹然而對於這種解釋不利的是：在這句話從屬的段落中「知」字多次出現，如「乾以易知」，「易則易知」。對於後者，只能以知之本義

¹ 朱熹，《朱子語類（三）》，《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），頁2502。

作解，如《周易本義》云：「人之所為，如乾之易，則其心明白，而人易知。」²如此，短短一段話內一字多訓，左遮右擋，於文義的通貫性上有所欠缺。與朱子的觀點相反，陽明後學主張以本義為訓，並進而標舉「乾知」這個概念，³牟宗三先生指出：

陽明說良知是乾坤萬有之基，意即天地萬物之基。《易傳》說「乾知大始」，是以天之乾健之德（即生德）作為萬物之大始，即由之以創生萬物也。……在王學，即以知體明覺說此仁，故即以知體明覺實「乾主始」之主也，因此，遂有「乾知」之說。即於乾主大始處說良知也。⁴

牟宗三認同朱子訓「知」為主的做法，「乾知」說在觀念的歷史轉化上是由王學創造性的以「以知體明覺實『乾主始』」而來，牟宗三只贊同脫離《繫辭》原文語境的「乾知」：「王龍溪說『乾知』于義理自通。」⁵雖然如此，龍溪也有訓詁上的依據，他說：「知之為義本明，不須更訓主字。下文證之曰『乾以易知』，以易知為易主可乎？」⁶「知」字是會意字，從口矢，《玉篇》：「知，識也」，段玉裁《說文》云：「識敏，故出於口者疾如矢也。」龍溪的邏輯是：「知」的本意為知曉、明瞭，「主」只是它的衍生義，惟其知之故能主之。以本義為訓，才能更通貫地解釋整段文字。不過，龍溪徑直標舉「乾知」也會陷入一個問題，這一點為牟先生所指出：「作名詞看的『乾知』，其本身即是萬物之始，不是知道一『大始』。……然而原句卻是『乾知大始』，此中之『知』字乃是動詞，故須以『主』字作訓也。……王龍溪於動詞、名詞滑轉不分，而只說『乾知即良知』，以之為始也。」⁷如其所言，龍溪乾知說的確於文理有誤，「知」是動詞而非名詞。⁸

² 朱熹，《周易本義》，《朱子全書》第1冊（上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002），頁124。

³ 翟奎鳳梳理了「乾知」概念在陽明後學中的使用狀況與出現的爭論。參見翟奎鳳，〈論陽明後學對《周易》乾卦義理的發揮〉，《哲學研究》12(2016): 50-56。

⁴ 牟宗三，《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》第21冊（臺北：聯經出版事業有限公司，2003），頁97-98。

⁵ 同前註，頁97。

⁶ 王畿，《王畿集》，吳震編校（南京：鳳凰出版傳媒集團，2007），頁135。

⁷ 牟宗三，《現象與物自身》，頁98。

⁸ 還有一種方案也保留了「知」作為動詞的語法地位，其訓「知」為「為」義。《經義述聞》引王念孫曰：「知，猶『為』也，『為』亦『作』也。『乾為大始』，萬物資始也。」參見黃壽祺、張善文，《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，2012），頁375。這種解釋顯然沒有脫離朱子藩籬。

不過，即便以「知」為動詞，像李材（李見羅）那樣「謂乾有知，杜撰無端，可為滋甚」⁹的觀點也過於極端，這裡依然存在以本義為訓的可能性。氣學家張載和王夫之的相關論述頗為精到。在《正蒙》首篇《太和》第一段中張載以化用《繫辭》原文的方式「謂乾有知」，他說：「起知于易者，乾乎！效法于簡者，坤乎！」¹⁰德譯《正蒙》將這句話譯為：Als das, was Erkennen im Einfachen erstehen läßt, ist er Ch'ien! Als das, was das Gesetz im Offenen in Verkehr bringt, ist er K'un! ¹¹（作為那種讓知從純一者中產生的東西，他就是乾！作為那種將法則帶入到敞開者中來運行的東西，他就是坤！）王夫之進一步解釋道：「太和本然之體，未有知也，未有能也，易簡而已。而其所涵之性，有健有順，故知于此起，法於此效，而大用行矣。」¹²王夫之明確駁斥了朱熹「謂知為主」的說法：「知之訓主，如唐宋官制不正，職銜在彼，而差遣在此，……今郡守稱知府，縣令稱知縣，皆承其弊，非名言之允宜也。勿論六經，即漢晉人亦無有以知為主者。……知與作對，又與能對。若云乾主大始，則亦作也，能也，何以別于坤之簡能而成物也？」¹³他主張：「乾以明照為用」，「虛靈知覺，則天不息之神，流行於官竅。陽氣一散，則有耳不能聞，有目而不能見，……其為乾之以知生物，尤為明驗，曾攝職而主其事之謂乎？」¹⁴

可見，「乾知」這種表達雖然略顯穿鑿，但如王夫之所言，這裡確實可以（或應當）依本義為訓，乾以知生物是「尤為明驗」的事實，不必再訓知為主，就此而言，名詞化的「乾知」不僅是可以接受的，更是以另一種方式說出了這句話的真理。實際上，對於這一問題的爭執，文字訓詁上的理由尚是其次，主要是思想上的分歧。對於王夫之，「乾有知」「尤為明驗」，而對於朱熹等人，「乾知」又是難以接受的。因此，問題的實質在於：能否以及如何設想一種與開始相聯繫的「知」。以西方漢學界的相關成果為鏡鑒的話，這一點就更加清楚地顯示出來。按照法國哲學家朱利安在《內在性的象徵——〈易經〉的哲學讀解》（*Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*）一書中的總結，一些西方的翻譯家在面對「乾知大始」之「知」時或者與朱子一樣以主宰（*présider*）義取代這裡「知」的涵義，如費拉斯特（*Philastre*）譯為：L'activité énergétique [Qian] préside au commencement de la

⁹ 黃宗義，《明儒學案》（北京：中華書局，2019），頁 671。

¹⁰ 張載，《張載集》，章錫琛點校（北京：中華書局，1985），頁 7。

¹¹ Chang Tsai, *Rechtes Auflichten. Cheng-meng* (Hamburg: Felix Meiner, 1996), S.3.

¹² 王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊（長沙：嶽麓書社，2011），頁 16（按，下引船山的文獻，皆出自嶽麓書社 2011 年《船山全書》新版）。

¹³ 王夫之，《周易稗疏》，《船山全書》第 1 冊，頁 782。

¹⁴ 同前註。

grandeur. (有效力的活動性(乾)主導了偉大者的開始。)或者通過引入造物主的觀念緩和這種與開始聯繫的「知」的晦澀不清,衛禮賢(Richard Wilhelm)就將此譯為: *Le créateur connaît les grands commencements.* (創造者知到那些偉大的開始。)¹⁵對於這兩種譯法,朱利安都不滿意。在他看來,譯「知」為「主」可能會犧牲文本的原有含義,而引入具有「形而上一神聖地位」(*statut métaphysico-divin*)的創造者則完全是以西釋中。為了重新思考這句話,朱利安要求對《繫辭》的這一段文本進行逐字的翻譯: *Qian[l'initiateur]-connaître-grand-commencement, Kun[le réceptif]-faire-accomplir-les existants.* ¹⁶將朱利安的譯文再回譯為漢文的話十分清楚:「乾(創始者)一知一大一開始,坤(接受者)一作一完成一存在者」。朱利安認同王夫之的做法,試圖將與乾有關的「知」一概如其本義來理解,而這種「乾特有的知」(*la connaissance propre à Qian*)的實義顯然與陽明後學所說的「乾知」一致。在「乾知大始,坤作成物」中,乾坤作為概念結對被分別賦予了兩種特性,即乾以「知」的方式開始,坤以「作」的方式完成存在者。準確地說,「『知』被理解為與乾的『持續前進』(*continuer à aller de l'avant*)的能力有關;關於『作』(*faire*)的理解與坤的『順從』(*se conformer*)能力有關。因此,正因為它一直在繼續前進,乾,發起者,不停地照亮(*éclairer*)前進的進程,並且能不斷地開始。正因為不斷地遵循這一進程固有的邏輯,坤,接受性,能夠不斷使一切發生並使其完整。」¹⁷「乾知」的創始性與它持續前進的特性有關,存在疑問的是:「通過與開始的主題緊密聯繫在一起,不是所有知的觀念都傾向於自我消解,這個觀念能否保持其可靠性?抑或是這句話實際上會使我們發現直到現在我們還不知道,或者至少我們還沒有理論化的知?」¹⁸為了顯明這種知的內涵,朱利安訴諸王夫之的說明:

以在人之知行言之:聞見之知不如心之所喻,心之所喻不如身之所親;行焉而與不齊之化遇,則其訢拒之情、順逆之勢、盈虛之數,皆熟嘗之而不驚其變,行之不息,知之已全也。故唯乾之健行而後其「知」為「大始」也。志之所作不如理之所放,理之所放唯其志之能順;氣動而隨,相因而效,則無凝滯之情,而順道之所宜以盡事物之應得,勉焉而無所強,為焉

¹⁵ François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king* [Google Play Books version] (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2014), p.97.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

而不自用，順之至，作之無倦也。故唯坤之順承而後其「作成物」也。¹⁹

王夫之區分了三種「知」：聞見之知、心之所喻和身之所親，以及兩種「作」：「志之所作」與「理之所放」。就三種「知」而言，三者的區別首先在於其不同的獲取方式。依據朱利安，「聞見之知」可以定位為通過感官（耳、目等）所獲取的感性之知（*connaissance sensible*）。除卻感性官能，我們還擁有智性的官能，「心之所喻」因而可以看作是一種智性之知（*connaissance intellectuelle*）。依照這個思路，「身知所親」可以說是一種親身經歷而獲得的「知」。需要追問的是：它的實質是什麼？依王夫之，「身之所親」產生於因行而遇化的過程中對「化」之「訢拒之情、順逆之勢、盈虛之數」的體會，而當它經由「熟嘗」而達到「健行」的狀態，亦即「不驚」事物之變而「行之不息」時，就是「大始之知」。可見，「身之所親」包含有這幾個要素：因行而遇化或「橫穿展開進程的親密經歷」（*à travers l'expérience intime d'un déroulement*）；「熟化」（*familiarisation*）；對事物之變的「預先感知」（*appréhension anticipée*）。²⁰

貳、進程之知（*Connaissance Processive*）

「身之所親」所涉及的最高層次的認知是借助行所獲得的。這一點與王夫之在知行關係上的一貫主張相一致。從知、行的相互關係上而言，王夫之認為：「行焉可以得知，而知焉未可以收行之效。……凡知者或未能行；而行者則無不知。」²¹區別於朱子的「知先行後」說以及陽明的「知行合一」說，王夫之的「行可兼知」說指出了行是獲得真切之知的途徑。當王夫之說「知者或未能行」時，這裡的知可以說為「聞見之知」或是「心之所喻」。這兩種知最大的特點是居於事物實際發生的進程之外。舉例而言，王夫之說：「格致有行者，如人學奕棋相似，但終日打譜，亦不能盡達殺活之機；必亦與人對奕，而後譜中譜外之理，皆有以悉喻其故。」²²在王夫之看來，無論是對下棋規則的學習，還是對棋譜的專研都不能真正通曉棋理，這是因為經由這些方式所獲得的認識只是抽象的、脫離實際對奕過程的知識。只有

¹⁹ 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁510。

²⁰ Cf. François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, p.99.

²¹ 王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁815。

²² 同前註，頁409。

拋開這些生硬的規則，並在與人對奕的親身實踐當中去體悟，才有可能「盡達殺活之機」。因此，對於王夫之而言，行除卻踐履和行動義，還具有了親身體驗的含義。更重要的是，這種親身體驗不是對已成者的見聞，而是對事物發生進程的體驗。如與人對弈並不是對靜態規範的學習，而是真實事件的展開，亦即一氣化進程。氣化進程是動態的，時機化的，何時該殺，何時該活，每一步都是一「幾」，都能決定未來的結果，讓勝敗成形。真切的實知必然是在這種因行而遇化的過程中生長出來的。

由於「身之所親」是在行中生成，所以它不是對成形事物的認知或知識，而是關於事物展開過程（氣化進程）的明瞭（知）。朱利安注意到，「化」的思想與西方的存在論（ontology）或者說「存在（是）之思」（*pensée de l'Être*）是兩條不同的思想道路。存在論設置了與自己相一致的自身（Soi），這個堅固的內核構成了事物的存在者性。一致性（coïncidence）與生命的本性是相矛盾的，與自身相一致的物體只能是僵死的「靜態」（*étale*），而生命的活力則完全在於其與自身不一致。生命處於不斷的「興起」（essor）中，不斷地超出自己，形成連續的進程。存在之思漏掉了被引出的事物之所是與引出其所是者——理學中常說的然與所以然——的「不可分割性」（*inséparabilité*），從而只看到作為結果而可以呈遞給確定性思維的與自身一致的所是之是。但是，事物不僅單純「在」（*est*），而是處於自身實現（*s'effectue*）的進程中。事物在以符合定義的形式在（是）之前已經以其他方式在（是）過了，在其在（是）之後也沒有變易（*devenir*）掉——存在的喪失（*perdition*）或退化（*dégénérescence*），而是對後續的事物留有效用。相對於存在之思，「化」的思想能很好地思考事物處於興起中的連續進程。依照船山，「形而下者，即形之已成乎物，而可見可循者」，²³形而上者與形而下者不是隔離開的不同領域而是處於由隱向顯、由寂向感的連續過渡中。²⁴船山云：「形而上之道隱矣，乃必有其形，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定。故謂之形而上者，而不離乎形。」²⁵唐君毅先生解釋道：「每一形器皆承前之其他事物『良能』以成其自身；而呈其『功效』於後之其他事物，更別由所成。」²⁶形器之「化」乃是一由體成用再由用復成體的流行過程，這一過程一方面是「形」不斷地來到「存在者的靜態」（*l'étalement de*

²³ 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁568。

²⁴ Cf. François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*[Google Play Books version] (Paris: Éditions Gallimard, 2015), pp.124-134.

²⁵ 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，頁568。

²⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁337。

l'étant) 中，同時也是形上之道的「回退」(retrait) 而隱；另一方面，由於每一「在」之前有「所以成之者之良能」，「在」之後又有「所以用之者之功效」，對於「化」的思想來說，「形」之遮蔽不是絕對的，從事物的「承用」(陰) 與「呈用」(陽) 兩「用」反而可以牽連出形而上之道，如車之可乘作為它的「所當然之理」即是其「呈用」，車之如此(然) 必由其「承用」(木料，木匠之呈用) 而來。因此，車的存在就在其「承用」與「呈用」——化的兩種方式——中成其本身。

相對於「顯」著的「形」，「化」是「隱」，就此而言，可以稱為「潛移默化」(transformation silencieuse)。「化」是靜默的，這不是說它不顯現，而是說，任何「響亮的顯露」(affleurement sonore) 之前都有「靜默的展開」(déroulement silencieux)，而且「化在其過程中越安靜，其結果在爆發時就越響亮而嘈雜。」²⁷四季的變化屬於「天之化」，通曉易理的人可以由「履霜」而知「堅冰至」(《周易·坤·初六》)，但常人往往很難注意到這種靜默的進程，因此，寒涼溫暑等時節對於常人來說就會「響亮地」打破其生活，突然顯露出來。朱利安總結道：「正是因為進程性 (progressivité) 是沉默的，當結果已經存在時，人們才在事後驚奇地意識到它所帶來的『利』(profit)。」²⁸當西方思想以亞里斯多德為代表說出「由於驚異，人們才開始哲學思考」²⁹時，恰好代表其沒有看到在貌似非連續的「事件」(événement) 來臨之先的連續性的「默化」。與之相反，朱利安承認：「我甚至於十分吃驚地看到，在中國的智慧當中，思想家根本不知道什麼叫做驚奇。」³⁰相對於爆發的響亮事件，中國的思想家「寧願仔細研究當現象剛剛從不可察覺中出現，處於輪廓的『細微』(subtil) (『微』) 階段，並且還只是剛剛在可感領域中出現之時這種可以導致顯露的過渡，而不是著眼於造成存在之兩個層次(柏拉圖式)的可見者和可理知者的對立。它學會了從靜態而嘈雜的顯現階段開始，每當它開始聽到——幾乎沒有——即將到來的演變，不過已經可以通過遵循這些徵象(linéaments)來預測它時，回到『源頭』(『源』)，回到「開端」(amorcer) (經典《易》中「幾」的概念)的時刻。」³¹這種思想訓練我們面對「化」保持識別力(discernement)，在任何狀態下都要識別出微小的、逐漸向整體發展的「傾向(勢)」(propension)，或者說「化之

²⁷ François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, p.93.

²⁸ *Ibid.*, p.94.

²⁹ 亞里斯多德，《形而上學》，吳壽彭譯（北京：商務印書館，1959），頁5。

³⁰ 弗朗索瓦·于連（朱利安），《聖人無意——或哲學的他者》，閻素偉譯（北京：商務印書館，2004），頁13。

³¹ François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, p.95.

幾」(amorce de transformation)。³²這種通過行所獲得的對於進程的敏銳可以說是一種「進程之知」(connaissance processive)。這種知的所知「是在情況特有的具體效果還沒出現之前的一種「構型—表示(象)」(configuration-représentation)，它以一種能使我們面對所遇到的困難，而不是不知道在進行中的展開之理的方式發生以及從進程的開始到結尾實現自身。」³³總之，因行而遇「化」的「進程之知」是在事物響亮的顯露前對其「呈象」的知曉，事物之潛移默化由此被通達。

參、「親密之知」(Connaissance Intime)

亞里斯多德將知識分為三類：科學知識(episteme)、實踐智慧(phronesis)和技藝(techne)。依照朱利安，進程之知源自於對「化」的「親身體驗」(expérience personnellement)，並可進一步成長為「熟」(familiarité)的狀態，即「熟知」。這種「熟知」當然不可能是科學知識或技藝。科學知識是研究存在而不變易事物的「理論(認識)」(theoria)，技藝則是對所造之物的認識，那麼「身之所親」是否屬於「實踐智慧」，即對所做之事的認識？實踐智慧是以籌畫的(logistikon)方式處理可以變化的存在者的知識，一個擁有實踐智慧的人能在各個領域妥善地做出決斷，達到最好的結果。³⁴對於王夫之而言，「熟」指的卻並非主體對某事某物存在狀況的清楚知道(對其真理的佔有)，³⁵而是一種「義精仁熟」的境界。要達到這一境界不僅要「涵泳義理而熟之，不使間斷，心得恆存而久矣」，³⁶同時也要「一其心於道而漸積以自然，則資深居安而順乎時」。³⁷換言之，「熟」是一種「漸積以自然」的過程，是從勉強為之向自發性和不間斷性的突破。化不間斷，知也不間斷。「進程之

³² Ibid., p.9.

³³ François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, p.99.

³⁴ 參見朱清華，〈海德格爾對亞里斯多德實踐智慧(Phronesis)的存在論詮釋〉，《現代哲學》6(2009): 60-67。

³⁵ 海德格爾認為，認識在希臘人那裡首先是「對在場之物本身的當前居有，在其在場狀態中佔有它，即使當它可能是不在場的時候」，即「我知道……」、「他精通製鞋」、「他懂得兵法」等中的知道、精通、懂得的意思。參見海德格爾，〈論真理的本質——柏拉圖的洞喻和〈泰阿泰德〉講疏〉，趙衛國譯（北京：華夏出版社，2008），頁156。與希臘式的認識觀念存在差異的是，「熟知」不只是對在場之物真理的居有，而是與默化進程的始終融洽。

³⁶ 王夫之，〈張子正蒙注〉，《船山全書》第12冊，頁91。

³⁷ 同前註，頁86。

知」應當隨著「化」的逐漸展開而成熟為不間斷的「知之已全」的狀態，由此才能在行動中就各種處境都自發地「知幾」與「行義」，這是「成熟」（maturation）後自然的結果，而非有意為之（非主體性的籌畫）。

可見，「熟知」超逾了亞里斯多德對知識總體範圍的規定，對於這種「知」，如朱利安所言，我們需要「回到被理性掩蓋的關係中，它儘管在陰影中運作，但仍使我們與事物保持了隱默的融洽」。³⁸朱利安的這句話指明了「熟」除卻自然而不間斷之義外的另一種含義，即與「化」的融洽關係。熟於義理的聖人之所以能「順化」，是由於他能與時勢、處境保持契合，在行動中「不是根據『我』（也不是根據別人的『我』）來『比』的，而是根據形勢的要求（即『義』的古義），也就是根據『中節』的要求」。³⁹與之相反，現代人所理解的知識不僅將自然設定為客體，也將生命自己的真實感受降格為缺乏清晰性的素樸感覺。然而，生命與其所體驗的事物在源初維度上不是知識的主客關係，而是渾融一體的「親密之知」（*connaissance intime*）。在《從存在到生活——思想的歐洲——中國詞彙》（*De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*）一書中，他進一步以「默契」（*connivence*）來說親密之知：「默契，拉丁文意為：『眯著眼睛』就會（*s'entendre*）。」⁴⁰眼睛在西方知識論傳統中常作為視覺隱喻來使用，靈魂的眼睛（*œil de l'âme*）作為「努斯」（*nous*）的隱喻可以看到不變的本質（*eidos*）。然而，「視覺，我們觀察到，是不連續感和局部感」，⁴¹視線指向的是清楚且分明（*claire et distincte*）的這一或那一點，但對於連續性的全面進程卻無能為力。由於「化」在空間和時間上都沒有斷裂，眼睛對之根本無法聚焦，因此，眯著眼睛就會的「知」既不立足於不變的存在（理論知識），也不立足於變易（實踐智慧或技藝），而是與「化」的整個進程相互契合。進程不斷展開，這種默契的「親密之知」也不斷展開。朱利安說：「默契是那種與它的所附（*attachement*）沒有斷開的知識。」⁴²嬰兒對母親的留戀與其所附（母親）是一體的，嬰兒早在能將母親把握「為」（*as*）母親——一種響亮的顯露——之前就已經以情感的方式直接親熟於母親，而待其成長為孩提之童，這種親熟感又會隨著這一「化」的進程進一步展開為對父母親人的「知愛」、「知敬」，在愛敬之情中，孩童感應於父母親人，與之契合為一。

³⁸ François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, p.72.

³⁹ 弗朗索瓦·于連，《聖人無意——或哲學的他者》，頁 19。

⁴⁰ François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, p.72.

⁴¹ *Ibid.*, p.92.

⁴² *Ibid.*, p.73.

總而言之，「詬拒之情」、「順逆之勢」等現象絕不向胡塞爾式的「不參與的旁觀者」（*unbeteiligter Zuschauer*）開放。這些情和勢並非沒有效用而與主體不相干的素樸質料，而是在感受中「觸及我」（*me touche*），讓我感其順逆，為我所親熟。因而，它不能借由感性或理性獲得，這兩者都隸屬於認知的「覺攝」（*perceptif*）模式，而理學家喜談的「真知」卻是徹底的「感受」（*affectif*）模式。⁴³如小程子說：「向親見一人，曾為虎所傷，因言及虎，神色便變。傍有數人，非不知虎之猛可畏，然不如佗說了有畏懼之色，蓋真知虎者也。學者深知亦如此。」⁴⁴旁人「非不知虎之猛可畏」，然而旁人的這個「知」或來自於見聞（聽說），或來自於理性的推理和設想（心之所喻），唯有「曾為虎所傷」的親歷者才獲得了感受性的「身之所親」，後者較前二者而言更加親切真實。親歷者因行而遇虎，感受到虎之力猛、爪利，換言之，即「實見得」虎之「可畏」的「所以然」，因此在虎本身尚未在場，只有徵象出現時（如聞虎之名）就能預先有所反應。這種「預先」當然談不上科學意義上的準確性，但卻是對後續事變的一種預先把握和理解，是從對虎的「熟知」中所產生的「預知」（豫知）。

肆、豫知

朱利安同樣也注意到「乾知」的這個維度，他說：「確實，我們必須問自己一個問題：如果任何事物都沒有以完全相同的方式重複進行，實在（*le réel*）註定要不斷革新，那我們怎麼會不覺得自己由於它的變換而陷入措手不及呢？」⁴⁵朱利安認為，我們對「化」的體驗最終會造就我們對周遭處境的「熟」，並進而轉變為一種「預知」（*prescience*）。這種預（豫）知「非立一義以待一事，期必之豫也」，⁴⁶也就是說不是經由主體籌畫制定計劃以規範事物將來的發展。王夫之說：「知者，洞見事物之所以然，未效於跡而不昧其實，神之所自發也。」⁴⁷「（乾）知」是對事物之所以然的洞見，這種洞見來自於「神之所自發」，換言之，不是主觀努力得來而是自然長成的。既知其所以然，則能「知」事物「未效於跡」前的（徵）象，從而預

⁴³ *Ibid.*, p.75.

⁴⁴ 程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2004），頁188。

⁴⁵ François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, p.98.

⁴⁶ 王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁95。

⁴⁷ 同前註，頁80。

料到後續的變化，「不待事至而幾先吉」。⁴⁸擁有這樣的「豫知」，就能對「化」的進程開放（ouvert），始終居於事物進程之先且不斷地引導後續的變化，因事制宜，不驚其變。⁴⁹用王夫之的話來說，即是：「察事物所以然之理，察之精而盡其變，此在事變未起之先，見機而決，故行焉而無不利。」⁵⁰

作為對事物所以然之理的認識，「乾知」必然蘊含著「豫知」。朱利安注意到，中文中理不僅可以理觀地和思辨地使用，還包含了「運作方式」（ars operandi）的意思。段玉裁《說文》曰：「鄭人謂玉之未理者為璞，是理為剖析也。玉雖至堅，而治之得其鰓理以成器不難，謂之理。……天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理。以我之情絜人之情，而無不得其平是也。」事物並非不可穿透的實體，而是有著可據之而打開剖析的紋路，即「分理」。事物未理為璞，理則必順自然之分理而成器。「據此，這種運作方式是要明晰所遇見的細微處境之端緒中的內在連貫性（cohérence）——從這種連貫性中處境達到了它的相容性（consistance），並且在自己的行為中使自己順應於這種連貫性。」⁵¹朱利安指出，「理」的實質是「連貫性」，而非西方思想中作為籌畫之所向的意義（sens），後者的運作方式是由主體進行事先的籌畫，並將所籌畫作為「應當」投射到外在的處境中，也就是主體通過意向性的意義賦予活動來「建一構」（con-struire），而前者則致力於發現內在於處境中的連貫性並與之契合，與事物的進程「並一作」（co-opérer）。「以我之情絜人之情」，事物與我無不貫通。王夫之所說的「志之所作不如理之所放」也表達了這個意思，「志之所作」是「我們的意願實施的東西」（ce que met en œuvre notre volonté），這種主觀的努力必然因為其與事物的對立而有限度，也就是作之有「倦」，唯有依照於「理之所放」，即「事物之理自身的展開」（déploie d'elle-même la raison des choses），⁵²跟隨「道之所宜」與「事物之應得」，才能「作之無倦」。理「在物之質曰肌理，曰腠理，曰文理」，對於王船山來說，「神化之理，散為萬殊而為文」，⁵³文與理是顯與隱或然與所以然的關係。這裡，朱利安再次敏銳地注意到中國思想與西方形而上學的差異：所以然之理與事物之然並非存在的兩個層面，這裡沒有感性世界與理念世界的「形而上學斷裂」（coupure métaphysique）。「理是事物之來臨的『成形

⁴⁸ 同前註，頁 95。

⁴⁹ Cf. François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, p.98.

⁵⁰ 王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 89。

⁵¹ François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, p.69.

⁵² Cf. François Jullien, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king*, p.98.

⁵³ 王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 159。

（文）動幾』（*motif configurateur*），道是全部事物借之而發生者。……所有的來臨到實存者（*avènement à l'existence*）根據其通過相關性而形成的脈絡或內在的纖維形成自身，其連貫性來自於此，這使得我們通過它直接與世界之節（*Régulation*）進行溝通。」⁵⁴理以類似於植物纖維的方式伸展，借助於事物萌發處的所以然之理就會豫知到事物後續展開為「響亮的顯露」的成形過程。

結語

朱利安揭示了「乾知」三個相互貫通的維度：進程之知、親密之知和豫知。三者以與「化」相為契合的親密之知為核心，進程之知側重於對「化」之（徵）象的洞察，即「知幾」，豫知則側重於由所以然之理連貫地預知尚未到來的事物之然。這種對「乾知」的通貫把握當為朱利安的獨有創見。在現當代學者中，牟宗三先生也很重視「乾知」，我們可以對二者的主要觀點作一對比。牟先生說：「於乾元處說良知，而即以良知為大始也。故曰：『夫始曰大始，是至虛而未見乎氣，至神而獨妙其靈，徹天徹地，貫古貫今，要皆以一知以顯發而明通之者也。』」⁵⁵「大始之知」本身是「至虛而未見乎氣」，是「寂」，而天地古今都賴乾「以一知以顯發而明通之」，此即王陽明「心外無物」的義理：「物之存在即在心體顯發而明通中存在；……王陽明說『明覺之感應為物』，即此義也。……在此渾一的顯發與明通中，知體呈現，物亦呈現。……寂是心體之自寂，感是心體之自感。」⁵⁶

比較牟先生與朱利安關於「乾知」的論述，可以發現雖然兩者所依賴的思想資源不同：一者為陽明及其後學的心學，一者為王夫之，但並不構成對立而是相互補充。牟先生側重於闡發「乾知」整全性的「寂感」義，明確指明了「乾知」「至虛」而「明通」萬物的能力，而朱利安相比較而言只論述了「乾知」「感」的一面。在他首次處理「乾知」問題的《內在性的象徵——〈易經〉的哲學讀解》一書中，我們找不到他對王夫之「乾之以知生物」的引用和詮釋，在他後來的論述中，「乾知」之為「虛靈知覺」也始終是缺位的。作為「天不息之神」，「乾知」虛而靈，寂而感，無論是進程之知、親密之知還是豫知都只是「寂感」的後半截。相較於朱利安，雖然牟先生的理解更為透本，但他既沒有如朱利安那樣將「乾知」「十字打開」，

⁵⁴ François Jullien, *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*, pp.69-70.

⁵⁵ 牟宗三，《現象與物自身》，頁 100。

⁵⁶ 同前註，頁 101-102。

條分縷析地闡明「乾知」如何「明通」萬物，還徑直將「乾知」等同於康德哲學中歸屬於上帝的「智的直覺」（intellektuelle Anschauung），陷入繁瑣的概念糾纏中，一定程度上也導致其洞見被遮蔽。由此觀之，對於中國思想的當代詮釋以及跨文化哲學的建構來說，朱利安審慎的態度較為可取。

參考文獻

- 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，2011。
- 王夫之，《周易稗疏》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，2011。
- 王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，2011。
- 王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，2011。
- 王畿，《王畿集》，吳震編校，南京：鳳凰出版傳媒集團，2007。
- 弗朗索瓦·于連（朱利安），《聖人無意——或哲學的他者》，閻素偉譯，北京：商務印書館，2004。
- 朱清華，〈海德格爾對亞里斯多德實踐智慧（Phronesis）的存在論詮釋〉，《現代哲學》6(2009): 60-67、76。
- 朱熹，《朱子語類（三）》，《朱子全書》第16冊，朱傑人等主編，上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002。
- 朱熹，《周易本義》，《朱子全書》第1冊，朱傑人等主編，上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002。
- 牟宗三，《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》第21冊，臺北：聯經出版事業公司，2003。
- 亞里斯多德，《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1959。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 海德格爾，《論真理的本質——柏拉圖的洞喻和〈泰阿泰德〉講疏》，趙衛國譯，北京：華夏出版社，2008。
- 張載，《張載集》，章錫琛點校，北京：中華書局，1985。
- 程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004。
- 黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，2019。
- 黃壽祺、張善文，《周易譯注》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 翟奎鳳，〈論陽明後學對《周易》乾卦義理的發揮〉，《哲學研究》12(2016): 50-56。

Tsai, Chang. *Rechtes Auflichten. Cheng-meng*. Übersetzt aus dem Chinesischen, mit Einleitung und Kommentar versehen und herausgegeben von Michael Friedrich, Michael Lackner und Friedrich Reimann. Hamburg: Felix Meiner, 1996.

Jullien, François. *De L'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée* [Google Play Books version]. Paris: Éditions Gallimard, 2015. Retrieved from <https://play.google.com/books> (Retrieved 2021.10.14).

Jullien, François. *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king* [Google Play Books version]. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2014. Retrieved from <https://play.google.com/books> (Original work published 1993) (Retrieved 2021.10.14).

初稿收件：2020 年 10 月 27 日

審查通過：2021 年 10 月 14 日

責任編輯：盧宣宇

作者簡介：

李騰飛：

山東大學儒學高等研究院博士

西北大學中國思想文化研究所講師

通訊處：710069 陝西省西安市長安區西北大學生科樓

中國思想文化研究所

E-Mail：1215743835@qq.com / litengfeinwu@outlook.com



Knowing of the Beginning: François Jullien on “Qianzhi”

Tengfei LI

Lecturer, Institute of Chinese Intellectual History, Northwestern University, China

Abstract: There have always been many opinions on the “Qian know the great beginning” in Part One of the *Great Commentary* of the *I Ching*. Compared with Zhu Xi and Wang Longxi’s insights, French philosopher Jullien followed the more persuasive view of Wang Fuzhi, trying to re-understand the “qianzhi” in the context of the contrast between Chinese thoughts of “hua” (transformation) and Western ontology. Jullien reveals the three inter-connected dimensions of “qianzhi”, that is, the “processive knowledge” that is met by men’s action is the knowledge of “ji” of “silence transformation” of things. It can further mature into the “intimate knowledge” that fits with transformation. From this state of familiarity, the “yuzhi”, which is a prescience, will be produced. Comparing Jullien’s and Mou Zongsan’s views on “qianzhi”, Mou Zongsan paid more attention to the holistic sense of “qianzhi”—“silence-affection”—than Jullien, but he failed to fully demonstrate “affection” as Jullien did. Their arguments do not constitute opposition and can complement each other.

Key Terms: Knowing of the Beginning, Processive Knowledge, Intimate Knowledge, Yuzhi, Silence-affection

